

**AS REPRESENTAÇÕES COLETIVAS NO DESENVOLVIMENTO DA
TEORIA ANTROPOLÓGICA: A ESCOLA SOCIOLOGICA FRANCESA
E A ANTROPOLOGIA SOCIAL BRITÂNICA***

Márcio Caniello**

Pensarmos qualquer "tema" ou problema no escopo das Ciências Humanas, requer, antes de tudo, que nos reportemos ao substrato teórico-metodológico do qual ele tenha emergido. A Antropologia, como Ciência Social que é, tem um desenvolvimento paradigmático no sentido de que toda teoria construída tem interconexões com um constructo teórico precedente. Ou seja, nada pode ser enunciado ao acaso, uma vez que todo novo elemento problematizador deverá procurar uma continuidade, uma disjunção ou uma ruptura em relação a pressupostos explicativos organizados e estabelecidos.¹

Será pensando nestes termos que este artigo será orientado; com a preocupação de não se fazer uma análise tangencial das representações coletivas – ou do seu tratamento pelos antropólogos – tentar-se-á, posicionando cada "teoria" num contexto histórico e relacional, desvendar a própria lógica do tratamento antropológico do tema: o propósito será mostrar primeiramente como Durkheim e Mauss de um lado e Malinowski, Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard de outro consideraram em suas obras o problema das representações coletivas. Melhor dizendo, a tentativa de problematizar como cada um destes autores posicionou o conceito no curso da orientação paradigmática de cada uma das "Escolas" – a Antropologia Social Britânica e a Escola Sociológica Francesa – com seus pressupostos empiricista e racionalista respectivamente.

Além disso, procurar-se-á mostrar como ambas as orientações se postaram frente ao Evolucionismo e fizeram deste confronto a própria definição do "fazer antropológico"; quer dizer, a partir de orientações distintas de crítica, a Antropologia pode realmente adquirir seu status de ciência, afastando-se cada vez mais dos parâmetros do senso comum.

A proposta será, portanto, realizar uma análise em dois sentidos: numa perspectiva "intra" procurar a lógica interna de cada paradigma explicativo e noutra "extra", perseguir as conexões dessas várias teorias para a construção da Ciência Antropológica como um todo; se tomamos o conceito de "representações coletivas" como elemento problematizador deste processo é pensando na definição cada vez mais premente da identidade da Antropologia enquanto uma "Ciência do Simbólico".

**– A ESCOLA SOCIOLOGICA FRANCESA
DURKHEIM**

Para a consideração do enfoque durkheimiano às representações coletivas, antes de mais nada devemos nos ater à relação dialógica da Sociologia de Durkheim com as disciplinas afins Psicologia e Filosofia e com a própria Sociologia (ou Antropologia

* Este artigo é uma versão revisada de um trabalho de final de curso apresentado como requisito à disciplina "Antropologia Especial: Estudo das Representações" ministrada no primeiro semestre de 1984 na Universidade de Brasília pela Professora Lia Zanotta Machado, a quem agradeço pelas críticas e sugestões valiosas, inclusive, à elaboração desta versão.

** Professor de Antropologia na UFPB-Campus II.

1 Cf. o enunciado por Kuhn (1975) para a ciência em geral.

Evolucionista dos fins do Século XIX). Tal procedimento se justifica a partir da reflexão sobre a abordagem de Cardoso de Oliveira (1983) que coloca no enfoque durkeimiano às categorias do entendimento – representações coletivas por definição – a própria delimitação de Sociologia como disciplina autônoma.

A reflexão deveria iniciar-se pelo “diálogo” entre Durkheim e a Filosofia, na medida em que a Sociologia durkeimiana pode ser identificada até mesmo como uma “Filosofia Social” e, arriscaríamos em dizer que, em certo sentido, como uma “moral sociológica”. Essencialmente no que tange às representações coletivas, Durkheim dialoga com a Filosofia de Kant; é a partir de uma crítica ao apriorismo kantiano que ele lança as bases de sua teoria das representações: Durkheim busca a origem das “categorias do pensamento”, aqueles conceitos que são “os quadros permanentes da vida social”, não na sua ligação prévia, por definição, ao espírito humano, mas na sua constituição histórica, na sua emergência das formas coletivas – ou seja, do “social” –, enfim “de fora” (do coletivo) para “dentro” (do indivíduo); as categorias do entendimento seriam, afinal, função da vida coletiva que produz as representações coletivas a partir desse arranjo *sui generis* que é a própria sociedade.

Portanto, ele não opera uma ruptura na ampla acepção do termo com a Filosofia kantiana na medida em que vê o conhecimento como função de categorias de entendimento; Durkheim faz muito mais uma crítica interna, destituindo o status de apriorismo destas categorias: elas são construídas socialmente. Ele ultrapassa Kant, neste sentido, mas funda uma Sociologia – como a filosofia kantiana-racionalista.

No que se relaciona à Psicologia, no entanto, a relação é de verdadeira ruptura. Isso pode ser percebido claramente quando Durkheim distingue representações individuais de representações coletivas em seu “Sociologia e Filosofia” (1951/1924) e, antes, em **As Regras do Método Sociológico** (1972/1895). Neste último ele critica as visões psicológicas dos fenômenos sociais, contrapondo às explicações de Comte e Spencer; “o poder coercitivo dos fenômenos sociais”; a sociedade não seria a soma de indivíduos e sim, “um sistema formado pela sua associação que apresenta uma realidade específica com seus caracteres próprios”. (DURKHEIM, 1972:96); o social não se caracterizaria pelo “ajuntamento” de consciências individuais, mas pelo arranjo destas consciências em um sistema.

A partir daí estava inaugurado o sociocentrismo durkeimiano, a abordagem sociológica dos fenômenos sociais; “o social explicado pelo social”. É bem verdade que este “social” não é claramente definido chegando até mesmo a ser um conceito reificado por Durkheim, mas o fundamental é que se define o campo da Sociologia separando-o da Psicologia.

As representações coletivas, então, são pensadas a partir deste ponto de vista: a explicação sociológica. Nas **Regras**, Durkheim começa a defini-las sociologicamente partindo da distinção entre consciência individual (natureza do ser orgânico-psíquico tomado isoladamente) e a consciência coletiva (que emerge da “combinação” de uma pluralidade de seres daquele gênero), definindo que a consciência coletiva não é um desenvolvimento das consciências individuais e que suas naturezas são distintas: “as representações, as emoções, as tendências coletivas não têm por causas geradoras determinados estados de consciência dos indivíduos, mas sim as condições em que se encontra o corpo social em seu conjunto”. (DURKHEIM, 1972:18).

Esta conclusão é de certa forma retomada em **Sociologia e Filosofia**, quando Durkheim distingue representações individuais de representações coletivas; se bem que ele não avance muito em seus argumentos quanto à natureza social das representações, centrados na “obrigação”, na exterioridade,² ele dá um passo primordial no estudo das representações coletivas: o assentamento do seu status de autonomia como realidade sociológica; se a sociedade não é uma soma de indivíduos, as representações que dela emanam tampouco podem ser de natureza individual, psíquica. Muito pelo contrário, as representações individuais são construídas a partir do “social”: “se as representações, desde o momento que existem, continuam existindo por si mesmas, sem que sua existência dependa perpetuamente do estado dos centros nervosos; se as representações são suscetíveis de influir diretamente umas sobre as outras, de combinar-se, enfim, segundo leis

2 “... a obrigação é a prova de que estas maneiras de atuar e de pensar não são obra do indivíduo, mas emanam de um poder moral que o sobrepassa...” (DURKHEIM, 1951:118) /tradução nossa/.

que lhes são próprias, tudo isso significa que tais representações são realidades. Estas representações se encontram sustentadas por um substrato formado por íntimas relações e são, por isso, independentes em certa medida". (Durkheim, 1951:115 – tradução nossa).

Então, rompendo teórica e metodologicamente com a Psicologia, Durkheim define o próprio campo da Sociologia: o social como realidade de natureza diversa do indivíduo, não constituído simplesmente pela soma deles; além do que, enfocando as representações como exteriores às consciências individuais, emergentes deste "social" considera-as como realidades sociológicas, tendo um caráter autônomo e portanto devendo ser tratadas teórica e metodologicamente a partir do instrumental da Sociologia e não mais daquele da Psicologia.

Enfim, Durkheim dialoga com a Antropologia (ou Sociologia) que paradigmaticamente poderia ser definida como evolucionista. E esse diálogo é uma junção, por assim dizer, de crítica, ruptura e continuísmo, se isso é possível.

Poderíamos considerar Durkheim como uma ponte – na acepção de **ligação** mesmo – entre o Evolucionismo e a Moderna Antropologia. Sua crítica consciente não faz com que ele se distancie em larga medida dos pressupostos evolucionistas, mas com ela, transforma seu âmbito. Na afirmação tão expressa nas **Formas Elementares da Vida Religiosa**,³ por exemplo, de uma essencialidade humana universalmente dada a partir da emergência da vida social como oposição a uma concepção de essencialidade etnocentricamente relacionada a um processo evolutivo que parte de um "primitivismo mental" – "pré-logismo", diria Levy-Bruhl – das sociedades ditas primitivas em direção a um pensamento "lógico" e completo característico à Sociedade Ocidental, Durkheim entretanto, opera dentro do arcabouço conceitual do Evolucionismo, especialmente no que tange à metodologia, e por vezes "desliza" em suas concepções de simplicidade/complexidade, evolução e primitivismo. Citaríamos como exemplo desta ambigüidade articuladora de uma crítica teórica e de uma continuidade de procedimento a clássica explicação do porquê tomar as religiões dos "povos mais primitivos" como objetos privilegiados ao estudo da estrutura-invariável-das religiões: estas seriam mais explícitas, menos perpassadas por uma consciência que lhes ocultasse o verdadeiro sentido.⁴ Se neste momento Durkheim vislumbra aquilo que caracterizaria a maior revolução no pensamento humanista do século XX, a percepção de que o nível fenomenológico é logicamente ordenado por uma estrutura – ou infra-estrutura – que o sobrepassa, não consegue perceber que também o que caracteriza qualquer sistema social é o ocultamento desta estrutura formal por modelos e práticas conscientes. Assim, Durkheim transforma o Evolucionismo na medida em que enuncia uma crítica aos seus pressupostos etnocêntricos, mas ao mesmo tempo, dá continuidade a ele quando estrutura essas críticas num substrato de operações metodológicas evolucionista.

Portanto, mesmo "movimentando-se no paradigma evolucionista", ele o ultrapassa. E isto fica expresso, mais uma vez, em suas considerações quanto às representações coletivas, seu caráter de universalidade; enquanto existe sociedade, existe um sistema de representações e todos eles **servem** para o homem pensar o mundo, não importa sob qual forma organizativa se dá este "pensar". Antecipando Lévi-Strauss, Durkheim liga as representações coletivas – que têm "garantias de objetividade", enquanto são por definição, sociais e generalizáveis – à própria existência do "social".

A partir destas três disciplinas, ou do diálogo da Sociologia durkheimiana com elas podemos tentar, por contrastividade, definir o que Durkheim tratava como "representações coletivas"; e, tangencialmente, perceber que a própria definição do campo da Sociologia – o tratamento metodológico de considerar o social sociologicamente – estão intimamente ligados com essa noção.

E qual é esta noção? É aquela que considera as representações coletivas como especificidades sociológicas, construídas socialmente a partir de uma **lógica** simbólica. O viés racionalista fica claro quando se considera o conhecimento humano como sendo resultado de uma decodificação – re-presentação – do mundo pelos sujeitos sociais, decodificação esta tornada possível pela vida coletiva em sua ordenação **sui generis**.

3 "Dizer que os conceitos exprimem a maneira pela qual a sociedade representa as coisas é dizer também que o pensamento conceitual é contemporâneo à humanidade". (DURKHEIM, 1973:541).

4 Cf. DURKHEIM, 1973:511, especialmente.

As "representações coletivas", enfim, para a Sociologia durkheimiana são constituídas de sensação, imagens e conceitos, ordenados logicamente pela consciência coletiva. O estatuto de especificidade sociológica delas é atestado por sua existência *sui generis* – (noção-irmã da existência do social como ordenação "sui generis" dos indivíduos), por sua universalidade (o homem pensa socialmente, não importa de como cada cultura o faça especificamente) e pela sua construção histórica. Refletindo sobre estes três pontos podemos tanto perceber o assentamento disciplinar da Sociologia como campo específico, como o tratamento metodológico das "representações coletivas" diversos daqueles da Filosofia, da Psicologia e da própria Antropologia Evolucionista.

MAUSS

Falar em Marcel Mauss é antes de tudo se referir a seu tio Émile Durkheim, ou mais ainda, ao *Année Sociologique*. A relação entre os pensamentos destes dois sociólogos é por demais conhecida e varia da consideração de Durkheim como "mentor intelectual de Mauss" (BRUMANA, 1983:11) à de Mauss como influenciador de seu tio (Cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, 1979). Mas, não importa a nós as determinações ou influências e sim a conexão dos seus tratamentos teórico-metodológicos quanto às representações coletivas.

Então, poderíamos partir do próprio Durkheim como base para considerarmos a postura de Mauss em relação à problemática das representações coletivas; ou seja, partirmos das considerações acerca de Durkheim alinhavadas acima – considerando-as como posturas paradigmáticas da Escola Sociológica Francesa – para tentarmos tecer alguns comentários sobre o tratamento que Marcel Mauss dá a essa problemática.

O mais importante a se considerar, como ponto que diferencia Mauss de Durkheim é a "afirmação do caráter inconsciente dos costumes" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1979:10). Não que Durkheim descartasse completamente esta concepção, mas que simplesmente Mauss não privilegia o lado consciente dos fenômenos sociais como fizera Durkheim. É a procura do "fato social total", a explicação dos fenômenos humanos como uma totalidade integrada; o "homem total" é que deve ser apreendido a partir de um "tríplice ponto de vista": o fisiológico, o psicológico e o sociológico. Evidentemente Mauss, sociólogo que era, privilegiava em sua análise a dimensão sociológica dos fatos sociais mas, ao contrário de Durkheim, procurava uma articulação das diversas ciências que tratavam do "homem", como forma de apreendê-lo em sua totalidade. Para Mauss não se trata de marcar o campo da Sociologia, mas partir da especificidade da explicação sociológica – já instituída por Durkheim – articulando-a com as explicações de setores contíguos do saber. O status da sociologia como ciência independente estava assegurado, tratava-se então de transcendê-lo para garantir a apreensão mais completa de seu objeto: o homem e suas relações.

Então, operando esta "limpeza de paradigma", Mauss abre espaço para a consideração de dimensões dos fenômenos sociais que até o momento estavam à sombra; reconhecendo uma articulação da Etnologia com a Psicologia pode afirmar com mais exatidão a subordinação do psicológico ao sociológico, não reduzindo a explicação e sim promovendo sua ampliação.

Essa postura teórico-metodológica possibilitou o aprofundamento da própria explicação sociológica. A dialética proposta do diálogo Sociologia/Psicologia⁵ trouxe para o âmbito de nossa ciência aquilo que era domínio exclusivo da Psicologia: o inconsciente. Obviamente, a noção teve um tratamento diferente, específico, mas a Sociologia não a teria absorvido se não se dispusesse a dialogar com a Psicologia.

Mas, qual é a importância do inconsciente para a explicação sociológica (antropológica)? No que tange às representações coletivas, é primordial: é a questão da subjacência; a articulação dos fatos expressos com aqueles que, mesmo sem serem explicitados conscientemente, é que dão o próprio sentido à estes primeiros como explicação total. Ou seja, é na transcendência do fato empírico que está sua explicação: o homem pensa e representa (conhece) a partir de ligações simbólicas inconscientes, que no entanto são construídas socialmente a partir da ordenação de sua experiência sensível. O inconsciente

5 Neste sentido Cf. MAUSS:1974:177-206 (Vol. I), especialmente.

daria portanto o nexó de nossas experiências – que são os fatos sociais – mas seria construído a partir justamente deles, via simbolização.

Lévi-Strauss em sua “Introdução à Obra de Marcel Mauss” conclui: “pela primeira vez na história do pensamento etnológico, foi feito um esforço para transcender a observação empírica e alcançar realidades mais profundas”. (LÉVI-STRAUSS, 1974:21). Essas “realidades mais profundas” tão presentes no pensamento estruturalista foram, portanto, a própria ênfase de Mauss no estudo das representações coletivas: é no conteúdo simbólico inconsciente que está a explicação dos fatos sociais; são as representações coletivas que dão, por fim, a lógica dos fatos sociais.

É a partir desta noção multidimensional das representações coletivas que Mauss irá criticar o Evolucionismo de Lucien Lévy-Bruhl; e sua crítica é essencialmente lógica: as representações coletivas são construídas num plano lógico e noutra afetivo (ou pré-lógico como preferiria Lévy-Bruhl), por isso a existência de uma gênese pré-lógica (emotiva) do pensamento (= mentalidade primitiva) seria uma hipótese em sua base já inconsciente. Uma vez que o que caracteriza o pensamento simbólico (social) é ser ao mesmo tempo emotivo e lógico, não se pode admitir que a “mentalidade primitiva” seja essencialmente emotiva e que caminhará num contínuo em direção à lógica (ocidental). Marcel Mauss com essa crítica procura afirmar a universalidade do pensamento humano no sentido de um processo simbólico **único** que se atualiza nas especificidades culturais de cada sociedade.

Enfim, Mauss abrindo e principalmente tentando transcender o âmbito da Sociologia durkheimiana, na sua procura de uma explicação dos fatos sociais que fosse “total”, opera uma transformação essencial na Antropologia: a busca dos significados – no sentido preciso – dos fatos sociais em suas conexões mais profundas. E nessa busca ele vislumbra o inconsciente e nele a explicação lógica da superação do Evolucionismo. Antecipa o que seriam as “questões atuais” da nossa disciplina, partindo das considerações multidimensionais acerca da maneira pela qual os homens pensam e representam a realidade. Mauss dando uma continuidade transcendente à Escola Sociológica Francesa – e suas explicações acerca da forma como os homens pensam, representam e simbolizam – viabiliza o que seria a Antropologia Estruturalista, e muito mais, o estudo das representações coletivas como explicadoras dos fenômenos sociológicos.

A ANTROPOLOGIA SOCIAL BRITÂNICA

MALINOWSKI

A Antropologia realizada após o Evolucionismo pode ser toda ela vista como uma postura crítica a este paradigma; ela se define mesmo, contrastivamente, como ciência na distância que guarda dos pressupostos evolucionistas. Até que seja feita uma crítica final e definitiva⁵, – cada tradição do pensamento antropológico procurou fazer, de uma forma ou de outra, críticas ao Evolucionismo.

É a partir da tentativa de crítica ao Evolucionismo realizada por Malinowski – como participante de uma orientação paradigmática, o Funcionalismo – que tentaremos refletir sobre sua postura teórico-metodológica em geral e no que se refere ao trato das representações coletivas.

Malinowski propõe uma visão integrativa das culturas particulares em oposição ao “recorte” evolucionista das sociedades em itens culturais semelhantes e reagrupáveis. Ou seja, a crítica malinowskiana – e funcionalista em geral – objetiva-se no sentido de ver as sociedades como “todos funcionais” nelas mesmas, procurando uma conexão e ordem internas de suas diversas partes ao invés de desmembrá-las em fragmentos e procurar uma ordem conectiva universal e essencialmente arbitrária. É a objetivação da visão funcionalista das sociedades como sistemas que devem ser analisados por eles mesmos em oposição à busca das ocorrências gerais do Evolucionismo. O Funcionalismo e um dos pólos – em oposição ao Evolucionismo que é o outro – do próprio dilema da Antropologia: o homem – ou sua ocorrência cultural – como fenômeno universal e particular.

Sem deixar de ser, portanto, uma postura reducionista, o Funcionalismo vem lançar as bases da moderna explicação antropológica no sentido de se preocupar em explicar o real a partir da visão dos participantes deste real (que em relação ao antropólogo se constitui no “outro”). Não diríamos que esta se constituiria numa postura original, visto

⁵ Crítica esta talvez completada definitivamente por Lévi-Strauss. Cf. especialmente LÉVI-STRAUSS, 1976.

que se nutre daquela já definida por Durkheim e sua Escola Sociológica; no entanto, como já foi dito acima, a postura britânica difere daquela francesa: o particularismo veio, pelo menos, definir o que em Durkheim era ambíguo: o particular, apesar de ser reificado, atinge sua existência específica.

Esta preocupação materializa-se sob dois pontos em Malinowski: a observação participante e o estudo da instituição. A primeira, que hoje já consideramos como técnica essencialmente antropológica, consiste na "aculturação" do antropólogo com a sociedade a ser estudada como forma deste primeiro apreender "as categorias inconscientes que ordenam o universo cultural investigado" (DURHAM, 1984:XII); ou seja, é no contato direto que o antropólogo poderá apreender aquelas categorias – já definidas inclusive a partir das "imponderáveis de vida social" – que ordenam o "todo funcional" que é a sociedade estudada. Malinowski chega, a partir desta formulação,⁶ no que Lévi-Strauss mais tarde vai chamar de "modelo consciente" (Lévi-Strauss, 1975:318/320), não transcendendo, no entanto, este nível de abstração.⁷

O estudo de uma instituição com o fim de abstrair a "totalidade integrada" (a própria sociedade) não é apenas um procedimento solto: ele vem corroborar a tradição empirista da Antropologia Britânica; é através de uma "coisa" empiricamente observável, que o pesquisador deve chegar à explicação da sociedade como um todo. Ele é a contrapartida da observação participante, como técnica, no sentido de que o estudo de uma instituição – síntese da sociedade – é que vai dar coerência ao acúmulo de dados etnográficos levantados.

Aqui chegamos a um ponto que, apesar de exaustivamente recolocado, tem uma importância fundamental: a contradição entre uma pesquisa etnográfica genial e generalizações teóricas apressadas e inconsistentes. Quanto ao primeiro aspecto dessa "dicotomia teórico-metodológica malinowskiana", fica clara a configuração de uma revolução no pensamento antropológico; como foi dito acima, Malinowski definitivamente propõe um procedimento para o antropólogo em relação ao seu objeto de estudo como uma interação em que o primeiro deve "pensar" através do nativo para poder enfim analisar a sua sociedade e pensá-la como um todo funcional: é a busca constante da apreensão do "ponto de vista do nativo".

Fica explícito que Malinowski tenta, não sem sucesso, um distanciamento de suas próprias categorias na busca das categorizações nativas: o antropólogo procurando a explicação a partir "de dentro", o diferente explicado como unidade por ele mesmo. É a procura da apreensão do "nativo em carne e osso", numa tentativa humanista de recuperar o homem pela etnografia.

Quanto às críticas às suas "generalizações teóricas" – que sem dúvida nenhuma se mostram um tanto quanto superficiais – deve-se levar em conta o contexto do embate teórico de Malinowski: antes de mais nada, sua postura teórica de confronto diametral ao Evolucionismo; segundo Durham, "... para Malinowski, até esta época pelo menos /1922/, teoria significa basicamente evolucionismo e difusionismo e confunde-se em grande parte com especulação hipotética" (DUHRAM, 1978:61). Além disso, seu "horror" ao distanciamento tendencioso dos fatos empíricos, sua postura filosófica – como de toda Antropologia Britânica – empiricista, também não permitia uma teorização mais conseqüente. Malinowski, então, não foi um bom teórico, primeiro porque pensava inserido num contexto empiricista e de confronto com as generalizações grotescas dos evolucionistas e segundo porque essa realmente não era sua preocupação primordial.

É a partir de um posicionamento neste contexto multifacetado que Malinowski vai procurar problematizar o que se conceitua por "representações coletivas". Ainda que em momento algum trate o conceito por estes termos, afastando-se até mesmo de sua definição "francesa", Malinowski dedica-se a delimitar o que chama de "mentalidade" ou "atitude mental", equivalentes "britânicos" desta noção.

Então, em que consistiria essa sua visão? A partir de uma distinção – empirista por definição – entre a regra e a maneira pela qual ela é executada, Malinowski procura nas atitudes cotidianas, a objetivação das "atitudes mentais", esses elementos que dão coerência à totalidade. Ele busca no indivíduo, ou na prática social **concreta** dele "o que

6 Cf. MALINOWSKI, 1984:17-34.

7 Esta problemática será retomada mais à frente.

estaria por trás”, sua subjetividade mental que explica porque uma instituição existe sem que ninguém a elabore na totalidade; ⁸ além do que remete às práticas rituais uma posição de satisfação de necessidades emocionais. Ou seja, é a partir do **comportamento** do nativo na concretude de suas relações sociais que Malinowski vai buscar “o que ele pensa”, situando inclusive o comportamento ritual num contexto de necessidade emocional para dar conta da totalidade do pensar nativo como parte de uma globalidade funcional.

Além disso – essa visão psicológico-utilitarista – Malinowski no seu afã de relativização, não ultrapassa o “nível nativo” da explicação sociológica; ele não constrói uma teoria antropológica das representações coletivas e se propõe somente **abstrair** uma teoria nativa das atitudes mentais.

Portanto, partindo de uma atitude de preciosismo empírico, Malinowski por um lado consegue resgatar a visão do nativo como totalidade, inaugurando uma tradição de relação não-hierárquica entre o antropológico e o nativo (ou entre suas categorias) e fundamentando a pesquisa de campo como técnica eficaz e atitude por definição ética – o antropólogo, a partir de si, acultura-se com o nativo e não recorta sua realidade em categorias etnocêntricas. Por outro lado reduz – e aí está a dimensão mais equivocada de sua ortodoxia empiricista – uma explicação sociológica dos fatos sociais a uma abordagem psicológico-utilitarista, restringindo a teorização à uma dimensão de curtíssimo alcance (inclusive, em relação à suas formulações acerca do “pensar/representar” nativo).

Concluindo, a visão do nativo em sua completude é resgatada através de uma postura revolucionária da etnografia malinowskiana, mas a transcendência teórica de suas formulações não tem alcance devido à impotência de um cientista – apegado por demais a um pressuposto seminal da Antropologia Inglesa, o empiricismo – em traduzir suas observações em modelos abstratos de explicação sociológica; neste sentido, as “representações coletivas” são reduzidas a epifenômenos de uma prática psicológica dos atores sociais.

RADCLIFFE-BROWN

Normalmente se posiciona Radcliffe-Brown, ao lado de Malinowski, como peça fundamental à caracterização do funcionalismo em Antropologia entendido essencialmente como um desenvolvimento das formulações durkheimianas.⁹ Já colocamos em discussão acima no que a Sociologia Francesa compartilha e diverge da Antropologia Britânica principalmente no sentido de uma orientação racionalista da primeira e outra empiricista da segunda – como ponto de afastamento – e a crítica ao Evolucionismo como parâmetro de convergência. Portanto, procuraremos uma caracterização do pensamento radcliffe-browniano no seio da Antropologia Britânica; ou seja, sua relação com o pensamento de Malinowski no que este se define enquanto orientação paradigmática, principalmente.

Radcliffe-Brown compartilha, em primeira instância, com Malinowski alguns pontos essenciais: o primeiro destes pontos é a crítica radical ao Evolucionismo objetivada na consideração das sociedades particulares como “todos funcionais sistêmicos” que devem ser analisados a partir deles próprios, enquanto unidades. Segundo FERNANDES (1959) essa orientação surgiu a partir de suas experiências de campo e da inadequação da aplicação das explicações historicizantes – “história conjectural” – na explicação dos fatos etnográficos. Outro ponto, bastante interconectado com este primeiro, é o privilégio da análise sincrônica em detrimento da análise diacrônica. Radcliffe-Brown, a partir desta dicotomia, enuncia o método exclusivo da “Antropologia Social”: o estudo das sociedades em um dado momento; “o estudo intensivo dos aspectos sincrônicos da vida social” (FERNANDES, 1959:230) é que vai propiciar a descoberta de leis gerais da sociedade, configurando o privilégio de um processo indutivo, portanto. Emfim, e como já se depreende a partir desses dois pontos, configura-se um terceiro e conclusivo aspecto: sua orientação empiricista, como a de Malinowski.

Evidentemente, teórico de maior alcance que era, Radcliffe-Brown avança mais – no sentido de uma maior abstração – em relação a estes pontos. A procura da caracteri-

⁸ Cf. a análise do Kula (MALINOWSKI, 1984).

⁹ Cf. FERNANDES, Florestan: “O Método de Interpretação Funcionalista na Sociologia” in: FERNANDES, 1959.

zação da Antropologia Social como ciência natural, apesar de ser uma preocupação condicionada pelos excessos empiricistas – e positivistas, até –, a preocupação de dar estatuto de **ciência** às disciplinas sociais, nos moldes daquelas “exatas”, vêm entretanto a reforçar o método antropológico no sentido de buscar nas sociedades em si mesmas, e no seu tratamento em profundidade, as explicações de sua dinâmica. Nesse sentido, Radcliffe-Brown retoma a explicação do social pelo social de Durkheim sem reificá-lo como força exterior, fundamentando ainda mais a autonomia da explicação sociológica (antropológica).

Outra diferenciação em relação a Malinowski é a ultrapassagem do psicologismo e utilitarismo na análise. Radcliffe-Brown não procura “para que serve” uma atitude (ou instituição) mas sim qual o seu significado na trama do sistema coeso e na sua perpetuação: “um segundo enfoque [o qual ele se propõe a realizar] ao estudo do ritual é, portanto, a consideração não do seu propósito ou razão, mas de seu significado” (RADCLIFFE-BROWN, 1973:170).

E aqui tocamos num ponto seminal da Antropologia de Radcliffe-Brown: a noção de significado. Segundo Melatti (1978), os conceitos de significado (meaning) e de função social são “dois conceitos básicos para a interpretação de Radcliffe-Brown” (:13). Para o nosso propósito, a consideração da análise das representações, estes conceitos são imprescindíveis e devemos considerá-los dentro da abordagem sincrônica dos sistemas sociais proposta por Radcliffe-Brown.

A sociedade para Radcliffe-Brown é um sistema de partes interconectadas, como qualquer outro sistema “natural”, somente que essas “partes” são homens e suas relações são “sociais”. Como todo e qualquer sistema, ele tende à reprodução e perpetuação. Como, então, esse sistema social “funcionaria”? A partir da atualização dos “sentimentos e crenças” na relação social. Ora, chegamos exatamente ao conceito de função, termo que serve para “denotar os efeitos de uma instituição (costume ou crença) enquanto concenterente à sociedade e sua solidariedade e coesão”.¹⁰ Então, Radcliffe-Brown vai procurar nas regularidades destas atualizações (práticas) – daí sua preocupação com as tipificações – o sentido da coesão na sociedade. Ou melhor, é na função social dos atos e instituições que ele busca a **coerência** do sistema.

Mas, para Radcliffe-Brown, um sistema social é, antes de tudo, um sistema de valores: a sociedade só é possível na medida em que várias pessoas condicionem seus interesses individuais a um sistema de valores que os sobrepassa. Então, as relações sociais “exigem a existência de interesses comuns e de valores sociais” (RADCLIFFE-BROWN, 1973:176). Radcliffe-Brown assim admite que exista “um sistema de idéias, sentimentos e atitudes mentais”¹¹ que possibilita a coesão do sistema social e que suas atualizações – ritos, instituições e até mitos – servem para reforçar esta coesão. *Aí* está o ponto em que entra a noção de significado: os ritos estão em relação simbólica com aquele “sistema de idéias”, eles trazem “ao concreto” aquilo que poderíamos chamar de inconsciente coletivo; portanto é no seu **significado** que está a explicação do todo social e mas ainda, do pensar nativo. Só que para Radcliffe-Brown não interessa aquilo que se conceitua como estrutura subjacente; ele não está preocupado com a relação de sobre-determinação “sistema de idéias” /atualização do sistema: para ele, estes são dois níveis que têm por função manter a coesão social. E como bom britânico, ele acha que só podemos fazer “Antropologia Social” se tratarmos enfim destas práticas concretas, empíricas (os ritos, por exemplo) e deixarmos de lado este “sistema de idéias” ou melhor, relegá-lo ao campo hipotético (a-científico) da “Etnologia”. Enfim, Radcliffe-Brown se interessa pela **coesão** como objeto privilegiado e esta deve ser abstraída a partir dos **atos** dos agentes sociais.

Radcliffe-Brown, em verdade, condiciona a esta noção básica – a coesão da sociedade – o que chamaríamos de representações coletivas: elas são elementos para a ma-

10 Radcliffe-Brown apud MELATTI, 1978:13.

11 Radcliffe-Brown apud MELATTI, 1978:13.

nutrição e reprodução do sistema social. Ele percebe ainda a dimensão simbólica do sistema social. Ele percebe ainda a dimensão simbólica dos ritos e das atitudes em geral ¹² em sua conexão com o “sistema de idéias” – ou **sentimentos**, como ele prefere – mas não problematiza a relação – dialética, diríamos – entre estes dois níveis. Então, o que se coloca é a percepção do simbolismo como mediador entre pensamento e ação e este simbolismo como fornecedor de coerência ao sistema social. É mais ainda, a formulação de um conceito de significado concernente à análise dos ritos. Entretanto, a fixação definitiva de explicação não na lógica “invisível” enquanto não-concreta da ação social, mas a nível dos próprios atos enquanto entidades empíricas, impede um aprofundamento na decodificação do sentido dos “processos mentais” na vida social e define uma orientação positivista na constituição de uma Antropologia “científica”.

Se bem que Radcliffe-Brown tenha proporcionado um método que procura desvendar os fenômenos sociais neles mesmos sem coisificar os processos e tenha até mesmo lançado algumas propostas no sentido de uma análise simbólica destes fenômenos – e aí está sua maior contribuição ao estudo das representações – ele, presa de seus próprios pressupostos, não consegue (ou não quer?) transcender os fenômenos na busca de uma explicação relacional e simbólica. Radcliffe-Brown realiza uma análise rigorosa e criativa, que chamaríamos de linear, entretanto: no privilegiamento reducionista de um nível explicativo – “as atualizações”: instituições, ritos – condicionado de um lado por uma premissa básica – a coesão do sistema social – e de outro por um pressuposto paradigmático – o empiricismo – ele não procura a interconexão dialética entre os variados níveis explicativos, não realizando assim uma análise total no sentido de procurar conexões profundas entre as várias dimensões dos fenômenos sociais. Enfim, Radcliffe-Brown percebe, enuncia e propõe uma análise fundamental da relação atitude/pensamento mediada pelo simbolismo (significação) mas não a realiza integralmente por estar por demais imbuído no projeto de fundar a “**verdadeira**” ciência antropológica nos moldes positivistas e empiricistas – das ciências naturais.

EVANS-PRITCHARD

Como foi dito acima, a Antropologia Social Britânica caracteriza-se, antes de tudo, por seu rigorosismo empiricista. O simplismo no qual por vezes Radcliffe-Brown e Malinowski incorrem pode ser visto como reflexo da ortodoxia de reter a realidade “nela mesma”, procurando com isso não “deformar” a análise com modelos que não aquelas da própria realidade. Se bem que esta preocupação tenha o seu contexto – a crítica ao Evolucionismo – ele se fixa e por vezes não transcende a etnografia na busca de explicação dos fenômenos sociais. O pavor dos empiristas britânicos aos “vãos teóricos” faz com que suas análises tornem-se muitas vezes coladas por demais aos fatos concretos, inviabilizando a realização de uma interpretação mais transcendente.

No entanto, entre as décadas de 30 e 40 do nosso século, uma transformação opera-se na Antropologia realizada na Inglaterra. E novamente, a revolução é gerada a partir das novas condições dos trabalhos de campo. Segundo Kuper (1978), o governo colonial inglês, no pós-guerra, numa tentativa de melhor administrar ¹³ suas colônias, principalmente aquelas em que as sociedades sem poder político centralizado (como os Nuer e os Tallensi) eram numerosas, inaugurou uma nova fase de pesquisas antropológicas na África. Dadas as diferenças entre estas sociedades, relativamente grandes e dispersas, e aquelas tradicionalmente estudadas pelos antropólogos ingleses – as da Oceania – pequenas e circunscritas, eles viram-se na emergência de redefinir conceitos e metodologia realizando assim uma transformação da própria teoria antropológica.

É neste contexto que Evans-Pritchard se inclui. Numa perspectiva de repensar a tradição empirista da Antropologia Britânica. Ele realiza o enorme esforço de tentar **abstrair** da realidade e explicação de sua dinâmica, fazendo o que poderíamos chamar de uma tentativa de passagem de uma explicação funcional para outra estrutural. “**Br-**

12 “As ações em si mesmas são expressões simbólicas dos sentimentos” (RADCLIFFE-BROWN, 1973:194).

13 Sem dúvida alguma que tal projeto coadunava-se com um refinamento na própria estratégia colonialista do governo inglês, preocupado em submeter com maior eficácia os povos africanos ao seu jugo colonial.

xaria, Oráculos e Magia entre os Azande”, neste sentido, foi escrito com o objetivo de realizar “um exemplo do tipo de argumentação abstrata que o antropólogo devia ter como objetivo desenvolver” (KUPER, 1978:100). Ao lado dessa preocupação metodológica, vinha outra que, mesmo sendo o objetivo central da monografia, dependia sobremaneira desta postura abstracionista; esse objetivo era, nas palavras de Kuper, uma “tentativa de dar nexos ao bizarro” (KUPER, 1978:96), ou seja, mostrar a racionalidade do processo mental dos Azande a partir da análise de suas crenças e de suas atualizações práticas. Portanto, o relativismo e a crítica ao etnocentrismo são os objetivos principais da monografia, emergente em última análise, de uma proposta crítica ao dogmatismo empiricista.

A preocupação relativista, no entanto, não chega a caracterizar-se totalmente; pelo contrário, Evans-Pritchard contradiz-se, até: na tentativa de mostrar a racionalidade do pensar Zande, ele remete-se sempre a comparações com a sociedade ocidental. Ele não procura nos Azande sua lógica; uma lógica (pretensamente única) é preconcebida e nela os Azande são encaixados.

Este tipo de postura fez com que sua análise incorresse em alguns simplismos. Por exemplo, suas afirmações de que os Azande não teriam uma “teoria” da bruxaria e muito mais simples **agiam**¹⁴ com base nas suas crenças, mostra claramente que sua postura científicista ocidental não permite que ele procure – realmente – uma lógica Zande para os fenômenos Azande.

A divisão entre crença e atualização por um lado e teorização e prática por outro, vem a comprometer sobremaneira sua análise das representações coletivas. Evans-Pritchard reduz a problemática, pois, um pensamento prático tem sempre uma contrapartida teórica, não no sentido ocidental da dicotomia, mas no sentido de um processo universal de cognição. Ou seja, não poder haver um povo que “teorize mais” que o outro, nem que “simbolize mais” que o outro; estes são aspectos manipulados diferentemente de acordo com a lógica própria de cada cultura, e não servem de modelo de comparação. Se bem que esta diferenciação proposta por Evans-Pritchard tenha o objetivo de mostrar às “cabeças” européias que o pensamento mágico não exclui o conhecimento objetivo e as leis da causalidade, ele não transcende este objetivo na busca de outro mais abrangente.

Mas, como Evans-Pritchard trata, objetivamente falando, as “representações coletivas”? O tratamento tem como caixa de toque o que já foi citado acima – a busca da racionalidade de processos de pensar diferentes dos ocidentais e ele o faz com relação à forma coletiva de representar, procurando as conexões **lógicas** entre os diversos elementos (do nosso ponto de vista ocidental, incoerentes) constituintes das **noções** Zande. Ou seja, a partir de noções e valorações – e não mais “interesses” – ele procura o desvendamento de um **processo** de relações que daria o sentido racional dos costumes. Este “processo” seria, em última análise, a interligação daqueles categorias de pensar durkheimianas que dão nexos aos sistemas de simbolização de uma cultura.

Enfim, Evans-Pritchard tenta uma ruptura com o etnocentrismo, mas não consegue realizá-la integralmente porque reduz uma problemática e a aborda sob um prisma comparativista equivocado. Por outro lado, dá uma nova dimensão à Antropologia Britânica no sentido de “despregar-se” da concretude empírica na busca de uma explicação abstrata e mais profunda. Se ele não consegue abordar o tema das “representações”, ele pelo menos abre espaço no emaranhado empiricista dos britânicos para uma abordagem mais “estrutural” do problema: Evans-Pritchard não realiza completamente o seu projeto de abstração mas consegue incluí-lo – e talvez isso seja o mais importante – no âmbito de uma orientação empiricista dogmática, trazendo um novo alento – muito mais criativo – à Antropologia Social Britânica.

**** * * * * *

14 “O Zande atualiza essas crenças, mais que as intelectualiza, e seus princípios são expressos mais em comportamentos socialmente controlados que em doutrinas”. (Evans-Pritchard, 1978:70-71).

BIBLIOGRAFIA

- BRUMANA, Fernando Giobellina – **Antropologia dos Sentidos: Introdução às Idéias de Marcel Mauss**. São Paulo Brasiliense, 1983.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto – “As ‘Categorias do Entendimento’ na Formação da Antropologia” in: **Anuário Antropológico 81** – Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.
- . “Introdução a Uma Leitura de Mauss” introdução de Mauss. São Paulo, Ática, 1979. (Grandes Cientistas Sociais, V. 11).
- DURHAM, Eunice Ribeiro – **A Reconstituição da Realidade: um estudo sobre a obra etnográfica de Bronislaw Malinowski**. São Paulo, Ática, 1978. (Ensaaios, v. 54).
- . “Malinowski – Vida e Obra” introdução de Malinowski, B.: **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. 3ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).
- DURKHEIM, Émile – **Sociologia y Filosofia**. Buenos Aires, Guillermo Kraft, 1951.
- . **As regras do Método Sociológico**. 6ª ed. São Paulo, Nacional, 1972.
- . “As Formas Elementares da Vida Religiosa” in: **Durkheim**. São Paulo, Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- EVANS-PRITCHARD, E.E. – **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978. (Edição resumida por Eva Gillies).
- FERNANDES, Florestan – **Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica**. São Paulo, Nacional, 1959.
- KUHN, Thomas – **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo, Perspectiva, 1975.
- KUPER, Adam – **Antropólogos e Antropologia**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, Claude – “A Obra de Marcel Mauss” introdução de MAUSS, Marcel – **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974.
- . **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.
- . **O Pensamento Selvagem**. São Paulo, Nacional, 1976.
- MALINOWSKI, Bronislaw – **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. 3ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).
- MAUSS, Marcel – **Sociologia e Antropologia** (Vols. I e II). São Paulo. EPU/EDUSP, 1974.
- . **Ensaaios de Sociologia**. São Paulo, Perspectiva, 1981.
- MELATTI, Júlio César – “Introdução” in **Radcliffe-Brown**. São Paulo, Ática, 1978 (Grandes Cientistas Sociais, v. 3).
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. – **Estrutura e Função na Sociedade Primitiva**. Petrópolis, Vozes, 1973.